

**“LOS CAMINOS DEL SEÑOR”.
APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LAS
TRAYECTORIAS CATÓLICAS
CARISMÁTICAS EN ARGENTINA¹**

“The paths of the Lord”.

Approximations to the study of catholic charismatic trajectories in argentina

ANA LUCÍA OLMOS ÁLVAREZ

IDAES-CONICET

Paraná 145. Piso 5. CABA (1017). Argentina.

analuciaolmos@gmail.com

Fecha de recepción: 22/6/2012

Fecha de aceptación: 6/8/2013

El artículo explora las trayectorias religiosas de las participantes del movimiento carismático católico con miras a develar el universo simbólico y práctico de las mujeres ‘circulantes’, posicionadas en la periferia de la institución. El trabajo se encuentra dividido en dos grandes partes. La primera, se refiere brevemente a la conformación actual del campo religioso argentino, tomando como eje las prácticas católicas emocionales. La segunda parte apunta a describir y analizar las trayectorias de las fieles, las nociones y vínculos establecidos con “su” dios en un contexto socio-religioso que se caracteriza por la heterogeneidad de creencias, prácticas y sociabilidades que se entrecruzan. La arquitectura empírica de este trabajo se sostiene en una aproximación etnográfica, en el período julio 2009 a marzo 2012.

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos a una versión preliminar de este artículo.

Circulación; Catolicismo; Movimiento carismático.

The article explores the religious trajectories traced by Catholic charismatic movement participants in order to reveal the practical and symbolic universe of 'circulating' women, positioned at the periphery of the institution. The work is divided into two parts. The first, briefly refers to the current shape of Argentine religious field, emphasizing emotional Catholic practices. The second part aims to describe and analyze the trajectories and transitions of faithful women, notions and established links with "their" god in a socio-religious context characterized by the heterogeneity of beliefs, practices and sociability modes. The architecture of this empirical work is based on an ethnographic approach, in the period July 2009 to March 2012.

Circulation; Catholicism; Charismatic movement.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar el universo simbólico y práctico de los sujetos que participan en el movimiento carismático católico. Me propongo explorar las trayectorias religiosas de las creyentes con miras a develar las representaciones acerca de la relación entre las prácticas religiosas orientadas a la resolución de problemas concretos (salud, fertilidad, falta de trabajo) y los procesos de conformación de una modalidad religiosa específica construida en el diálogo con otros lenguajes religiosos y no religiosos. Por lo tanto, mi interés se centra en las distintas formas de construir lazos con lo sagrado que encarnan las mujeres 'circulantes', posicionadas en la periferia de la institución (categoría de participación habilitada, tal como veremos, por las pautas de socialización propias del movimiento carismático).

Para llevar a cabo los objetivos planteados me concentraré en los relatos y experiencias compartidas con las participantes de un movimiento carismático católico radicado en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) cuya afluencia y popularidad han

transcendido no solo la provincia sino también las fronteras nacionales. Dicho movimiento se conforma en torno a la figura del Padre Ignacio Peries, cura párroco de la Parroquia Natividad del Señor y actual líder de su congregación, Cruzada del Espíritu Santo. Mi interés responde a una de sus notas sobresalientes: el Padre Ignacio es conocido masivamente por los dones de sanación y visión que los fieles le adjudican, otorgándole el status de “cura sanador”; tal condición es resistida por él discursivamente y ha sido construida por el “boca a boca” que difunde constantemente los “milagros de sanación” logrados por su intervención al impartir bendiciones a todos aquellos que las soliciten. Esta característica singular ha generado un movimiento religioso que congrega a más de diez mil seguidores cada fin de semana.

El presente texto se encuentra dividido en dos grandes partes. La primera, refiere brevemente la conformación actual del campo religioso argentino, tomando como eje las prácticas católicas emocionales y finalmente posiciona al Padre Ignacio Peries en dicho campo. La segunda parte, apunta a describir y analizar las trayectorias de las fieles, las nociones y vínculos establecidos con “su” dios en un contexto socio-religioso que se caracteriza por la heterogeneidad de creencias, prácticas y sociabilidades que se entrecruzan.

La arquitectura empírica de este trabajo se sostiene en una aproximación etnográfica que abarca el período julio 2009 a marzo 2012. Realicé observación participante en diversas liturgias desplegadas por el Padre Ignacio y por otros sacerdotes de la congregación y en distintos contextos de acción, principalmente en viajes organizados para asistir a las ceremonias. Esta participación fue complementada con entrevistas. En ellas la preocupación fue conocer, por medio del relato transmitido, la interpretación que las fieles otorgan a sus experiencias personales y a las de otros, las percepciones de la realidad y en particular, las

maneras en que un hecho o conjunto de hechos puntuales son elaborados en tanto problema, cuya respuesta o posibilidad de resolución radica en la participación en el movimiento carismático.

Por último, relevé los materiales escritos producidos por el propio movimiento, principalmente la revista parroquial *Compartiendo* y los libros de su autoría publicados por el Padre Ignacio y el registro de audio (discos compactos de música y sermones) con miras a conocer los modos en son presentados los miembros, así como a potenciales adeptos. Visité y registré páginas en internet tales como foros, sitios virtuales oficiales y grupos en Facebook.

1. UN CAMPO CADA VEZ MÁS PLURAL

La imagen de un campo religioso plural conformado por sujetos que activamente construyen síntesis personales a partir de la circulación entre distintas experiencias y tradiciones religiosas, se ha convertido en la caracterización compartida por investigaciones realizadas a lo largo de Latinoamérica. Actualmente, la mayor visibilidad de cultos y agrupaciones religiosas y alternativas como las incluidas en el complejo Nueva Era², alimenta un campo en constante expansión. Se evidencia también el crecimiento sostenido de los indiferentes religiosos y de quienes construyen activamente su propio menú creyente

² El movimiento de la Nueva Era se instala en Argentina proveniente de Estados Unidos y Gran Bretaña de la mano de terapeutas gestálticos y humanistas. Dentro de esta denominación Carozzi (2000) ubica a terapias alternativas (reiki, bioenergía, reflexología, shiatsu, eutonía), disciplinas orientales de trabajo corporal (tai-chi-chuan, yoga) y técnicas de meditación (inspiradas en el budismo y el yoga).

mediante itinerarios de búsqueda de experiencias con lo sagrado y lo trascendente (Esquivel, García, Hadida & Houdin, 2001).

Esta pluralidad resulta de la persistencia en la demanda de sentido y de espiritualidad por parte de los sujetos. Sin embargo, son procesos de recomposición y transformación en el modo en que esas demandas encuentran respuestas, o, en otras palabras, se modifican los modos de expresión de las creencias, lo que no significa necesariamente que estemos ante un número mayor o menor de religiones.

De acuerdo con Sanchis (2001) en el campo religioso confluyen procesos de desencantamiento y re-encantamiento del mundo (en alusión al surgimiento de formas contemporáneas de lo religioso). El mundo desencantado, fruto de la racionalidad científica moderna, implica la pérdida de poder y control de la religión sobre otras esferas de la actividad social y en consecuencia, los individuos deben construir sus propias interpretaciones del mundo³. Sin embargo, este proceso es acompañado por un movimiento opuesto que parecería cuestionar o, por lo menos, matizar su lógica de acción. A mi entender, la riqueza de este planteo radica en que el análisis de la vida social debe realizarse tomando en consideración la co-presencia de diversas modernidades (pre, moderna y pos) que se articulan de manera sincrónica configurando la sociedad.

Una forma de entender estas co-presencias se halla en la perspectiva de Alejandro Frigerio (2007), quien busca develar la pluralidad en detrimento del supuesto monopolio del catolicismo. *Supuesto* ya que su status de monopolio respondería más a una construcción analítica que establece efectos coextensivos y

³ En su análisis del proceso de desencantamiento, Sanchis prosigue los lineamientos de Olivier Tschannen. Ver Sanchis (2001) principalmente páginas 28-29

monopolizantes del catolicismo sobre tres dimensiones: legitimidad social, creencias e identidad. La primera de ellas procede de la renuencia histórica de la Iglesia católica a circunscribirse a la esfera de lo religioso, resultando en una profusa historia de negociaciones y alianzas políticas con los estados-nación. A este monopolio de la legitimidad social se asocia el de las creencias y un efecto unilateral sobre la identidad de los creyentes, inclinando la balanza hacia la institución como principal constructora de lazos sociales y dadora de identidad.

Por lo tanto, califico al catolicismo como hegemónico, pero no cerrado en sus dogmas y estructuras jerárquicas. Me interesa enfatizar los diálogos y negociaciones con otros lenguajes religiosos y no religiosos (pentecostalismo, Nueva Era, etc.) que parecieran penetrarlo capilarmente, tal como lo evidencian mis datos de campo. Esta caracterización es coherente con los datos que arroja la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* efectuada en el año 2008 (Mallimaci, Esquivel & Irrazabal, 2008): el 76,5 % de los habitantes del país se define como católico y manifiestan altos porcentajes de creencia en diversas figuras divinas como Jesucristo, la Virgen María y el Espíritu Santo y, a la vez, creen en la Difunta Correa, el Gauchito Gil y asisten a consultas de curanderos, videntes y adivinos⁴.

La denominación religiosa católica, si bien es mayoritaria, lejos está de ser homogénea: engloba variedad de prácticas y experiencias, corrientes y movimientos internos entre los cuales los actores transitan, reflejando así la diversidad del campo religioso mayor de la sociedad. Para aprehender esta heterogeneidad teniendo en cuenta los entornos social,

⁴ Esquivel et al. (2001) concluye con datos similares para el conurbano sur: los católicos constituyen el segmento de mayor consumo de horóscopos, astrólogos y curanderos.

económico, cultural y político, Mallimaci (Forni, Mallimaci & Cárdenas, 2003) elaboró una tipología tripartita: el “catolicismo de las certezas”, formado por católicos integrales y representado por la Iglesia católica; el ‘catolicismo de la pluralidad’, integrado por quienes están sensibilizados por los marginados y excluidos y el “catolicismo emocional”, protagonizado por la renovación carismática católica. En el siguiente apartado me centraré en este último para posicionar en dicho contexto a la Cruzada del Espíritu Santo y a su representante actual, el Padre Ignacio Peries.

1.1. El ‘catolicismo emocional’ en la Argentina⁵

De acuerdo con la tipología citada, las prácticas católicas emocionales están representadas principalmente por el Movimiento de Renovación Carismática Católica (RCC). La RCC surge en los años 1960 como un movimiento religioso euro-americano de clase media profesional. Durante un retiro espiritual celebrado en el año 1967 en la Universidad de Duquesne (Pennsylvania- Estados Unidos) un grupo de estudiantes experimentó la efusión del Espíritu Santo y la manifestación de algunos dones carismáticos bajo la influencia del protestantismo pentecostal. Luego, esa experiencia fue compartida con otros estudiantes y desde entonces, la RCC expandió su influencia por todo el mundo. Contado de diversas maneras, con mayor o menor detalle, este retiro se estableció como mito de origen del movimiento tanto para sus miembros⁶ como para los investigadores que lo estudian (Csordas, 1997; Steil & Walker, en prensa).

⁵ Esta reseña ha sido confeccionada siguiendo las investigaciones realizadas por Soneira (1999, 2001)

⁶ Ver <http://www.rcc-argentina.com.ar/historia.html>

Su llegada a la Argentina ocurre en la década siguiente y varios autores⁷ señalan al sacerdote jesuita Alberto Ibáñez Padilla como uno de los principales iniciadores de las prácticas emocionales católicas. Bajo su inspiración nace el “Movimiento de Renovación Espiritual”. Los años setenta están signados por el surgimiento *espontáneo* de grupos aislados en torno a la figura de un líder carismático, sacerdote o laico, que hubiera contactado la experiencia *renovada* en Estados Unidos y en otros países de América Latina (México, Colombia y Brasil) y por lo general, compartidas con grupos evangélicos comprometidos en una búsqueda similar. En la Argentina, las primeras manifestaciones se producen en las provincias de Salta, Corrientes y Santa Fe.

La apertura democrática posterior a la dictadura militar del período 1976-1983, exhibió un avivamiento religioso y un continuo crecimiento de diversas denominaciones confesionales, posibilitando la difusión de la RCC en la casi totalidad de las diócesis del país. El aumento sostenido de los fieles, junto a las manifestaciones y experiencias emocionales características de los carismáticos, inquietaron al obispado argentino. Por ello, en el año 1989 el Episcopado Argentino emite dos documentos con el propósito de determinar la naturaleza y objetivos básicos de la RCC (Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 1989) y señalar sus frutos y riesgos (Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, 1989)⁸. Será mediante el control e institucionalización que el Episcopado argentino acepte al movimiento renovado para evitar la pérdida de fieles ante la

⁷ Ver Soneira (2001), Forni et al. (2003), Giménez Béliveau, en prensa.

⁸ El segundo documento referido abordaba también la funcionalidad de la RCC para la iglesia católica en un contexto signado por el avance del pentecostalismo. Ambas fuentes fueron analizadas por Soneira (1999).

“gravedad de la difusión de las sectas” frente a la cual la Iglesia carecía de una adecuada respuesta pastoral⁹.

Si bien las características aglutinantes del movimiento carismático católico son el protagonismo de las vivencias inmediatas y emocionales de la presencia de Dios, el énfasis en el contacto directo con la divinidad y los carismas bíblicos, la oración en voz alta y la activa participación de los creyentes en su grupo confesional; su interior presenta heterogeneidades. Con fines expositivos podemos señalar tres corrientes¹⁰.

El núcleo central reconocido e institucionalizado por el Episcopado y con representación en las arquidiócesis del país, estaría formado, entre otras, por la parroquia “Sagrado Corazón de Jesús” (San Justo, provincia de Buenos Aires), en la que se origina el movimiento de los “curas sanadores”. Su llegada a los fieles es por medio de grupos de oración y formación, retiros y encuentros espirituales para fieles y sacerdotes, comunidades de convivencia. Poseen emisora de radio y televisión, una página web en la cual se presenta como el “Sitio oficial” de la RCC en Argentina y sus publicaciones se distribuyen en toda Latinoamérica.

Un segundo núcleo formado por las comunidades de alianza, que si bien se incluyen dentro de la RCC, no dependen de sus equipos de coordinación diocesanos con la posibilidad de generar formas propias de organización. Incluimos aquí a la “Comunidad de Convivencias”¹¹, dirigida por el Padre Ibáñez Padilla y a la

⁹ La concepción de la RCC como una respuesta de la iglesia católica ante la pérdida de la hegemonía que la caracterizó otrora es una interpretación similar a la realizada para el contexto mexicano. Ver Vázquez Pasos (1999).

¹⁰ La presente caracterización está inspirada en la que presentara Steil (2004).

¹¹ La “Comunidad”, extendida por toda Latinoamérica, organiza retiros espirituales de distinta duración (entre tres y seis días), centrados en

Comunidad de Oración “Jesús pan de Vida”¹². La primera de ellas, autodenominada “Escuela de espiritualidad” está dirigida a la formación de los católicos (en especial, carismáticos) y tienen como misión “presentar el mensaje no como silogismo sino como experiencia religiosa que consiste en ‘Dios te ama’. (...) ese es el punto de inicio de un proceso de transformación de tu cosmovisión”¹³. La segunda, radicada en la parroquia Nuestra Señora Del Rosario (Avellaneda, provincia de Buenos Aires), a cargo del padre Fernando Abraham, realiza una importante actividad misionera en la localidad y enfatizan fuertemente la sanación e imposición de manos.

Nuestro caso de estudio, la Cruzada del Espíritu Santo a cargo del padre Ignacio Peries, párroco de la Natividad del Señor (Rosario, Santa Fe) se presenta como un tercer espacio, con visibilidad y presencia en el interior del catolicismo local y nacional¹⁴. Su identificación con la RCC responde más a la convergencia en cuanto a las temáticas y formato que adopta el culto que a una relación orgánica con el movimiento y sus fundamentos doctrinarios. Una diferencia destacable es el tratamiento de los dones del Espíritu Santo en la Cruzada y en la

diferentes figuras del catolicismo hasta llegar a Dios-Amor, punto culmine del conocimiento espiritual. En la entrevista realizada, Ibáñez Padilla afirmó que la particularidad de la comunidad a su cargo responde a las diferencias que tuvo con los dirigentes de la RCC.

¹² <http://www.jesuspandevida.org.ar/>

¹³ Entrevista realizada al Padre Alberto Ibáñez Padilla, Buenos Aires, 29/02/2012

¹⁴ El Vía Crucis del Viernes Santo de 2013 encabezado por el Padre Ignacio reunió cerca de 300.000 fieles que peregrinaron por el Barrio Rucci durante cinco horas., lo cual implicó un importante despliegue de policías, personal sanitario, agentes de la Guardia Urbana Municipal y de Tránsito, como la modificación de recorridos de líneas urbanas de colectivos y la disposición de baños químicos.

Renovación: para esta última, cualquier fiel puede ser el medio del Espíritu Santo, mientras que para la primera solamente los sacerdotes poseen los dones. Esta divergencia tiene tres implicancias que serían aprobadas por la jerarquía eclesiástica rosarina: limita la actividad de la sanación a personas reconocidas por la institución; sitúa la convocatoria para dichas actividades en el espacio del templo consagrado y por último, oficia de reaseguro ante las escisiones en torno a una figura líder, comunes en el Pentecostalismo¹⁵. En este sentido, serán la modalidad del ritual¹⁶, la imposición de manos, el contacto físico y la efervescencia emocional los elementos que sitúan tanto al fiel como al observador en un ambiente carismático.

1.3. El padre Ignacio y la cruzada del Espíritu Santo

El Padre Ignacio es una persona única, tiene una piel muy rara, piel aceitunada, una mirada penetrante, es una persona muy fuerte, impresionante, de carácter fuerte. (Juan Carlos, fiel y coordinador de viajes)

Esa mínima fracción de segundo que estás en contacto con él, es como si me hubiera dormido o transportado a otro lugar. (Alicia, fiel)

Si hay un siervo en la tierra de Dios, es sin duda el Padre Ignacio. Porque si bien él tiene un don, y se nota, nadie podría soportar lo que él soporta, él se hizo cargo y lo lleva adelante. (Cristina, fiel)

Les cuento que lo que van a vivir es algo muy especial, muy emotivo. El padre hace 32 años que está en Rosario y hace lo mismo que ustedes van a vivir. (Juan Carlos, fiel y coordinador de viajes)

¹⁵ Estos elementos fueron destacados también por Salinas (2007).

¹⁶ Los rituales de sanación realizados por el Padre Ignacio fueron analizados por Renold (2008) integrando las perspectivas estructuralista y de ritos de pasaje. Por su parte, Scheffer (2008) efectúa una descripción pormenorizada de los rituales de bendición y sanación. En Olmos Álvarez (2012) abordé los procesos de transformación de la territorialidad religiosa a partir de la performance ritual.

Las caracterizaciones citadas permiten observar la manera en que los relatos nativos posicionan al padre Ignacio dentro del campo religioso como ser excepcional¹⁷: desde la descripción física se enfatizan rasgos distintivos que lo diferencian de cualquier otra persona, como desde los “efectos” que provoca sobre quien entra en contacto con él. Por otro lado, el “don” que posee no solo “sana” a los miles de fieles que acuden en su búsqueda cada fin de semana, sino que también es la fuente de la cual mana la energía necesaria para poder enfrentar las extensas jornadas de bendiciones.

Siguiendo los planteos weberianos, la cualidad extraordinaria del Padre Ignacio, como líder carismático, se manifiesta por el reconocimiento que hacen de ella los integrantes del movimiento formado en torno a su persona. En dicho reconocimiento, los ‘dominados’ depositan su fe y esperanza con miras a que les aporte cierto bienestar que de no lograrse es posible que su autoridad carismática se desvaneciera (Weber, 1998: 194). Durante las extensas esperas en la calle para recibir la bendición, en las redes sociales y en los medios de comunicación los relatos que permanecen y se difunden son predicciones cumplidas del cura y testimonios de personas que sanaron. En estas narrativas el ritual siempre es eficaz, característica que conlleva consecuencias imbricadas: corrobora de modo permanente que el líder ostenta su cualidad mágica, construye la efectividad de la sanación¹⁸ y aumenta la reputación y el deseo, por parte de los fieles, de estar en contacto con él.

¹⁷ En Olmos Álvarez (2013) analicé la construcción de carisma como práctica y discurso multifacético,

¹⁸ A partir de la perspectiva estructuralista levistraussiana, Renold (2008) analizó la eficacia de los rituales de sanación realizados por el Padre Ignacio.

La mención de una trayectoria continuada en el tiempo, esgrimida como criterio habilitante y legitimador de la experiencia, es otro elemento a destacar en las caracterizaciones. Se apela a una memoria colectiva que inscribe la práctica religiosa en una línea de creyentes. Éstos reproducirán una 'tradición' que, a su vez, se reafirma en la práctica de una autoridad legítimamente reconocida (Hervieu-Léger, 2005). Veamos ahora cómo se construye esa trayectoria.

El Padre Ignacio Peries nació en Sri Lanka el 11 de octubre de 1950 y está a cargo de la parroquia rosarina Natividad del Señor desde el año 1982¹⁹, tres años después de que lo ordenara sacerdote en Gran Bretaña la orden religiosa Cruzada del Espíritu Santo, de la que actualmente es titular en el mundo. La Cruzada es una asociación católica, fundada bajo la inspiración del Concilio Ecuménico Vaticano II, en Salamanca (España) por el reverendo irlandés Padre Thomas Walsh²⁰.

En la actualidad, la Cruzada tiene iglesias ubicadas en el sector norte de la ciudad en distintos barrios de tradición obrera²¹. La parroquia Natividad del Señor, núcleo del movimiento, no es la

¹⁹ Primero, el Padre Ignacio fue designado en Tancacha (Córdoba). Sin embargo, un problema de salud del Padre Bernardo Kelli, cura irlandés que iniciara los trabajos de la Cruzada en Rosario, y la guerra anglo-argentina por las Islas Malvinas, aceleraron su instalación definitiva en la ciudad santafesina.

²⁰ El Rdo. Thomas Walsh funda la Cruzada del Espíritu Santo en 1966 haciéndose eco de la necesidad esgrimida por el Concilio Vaticano II de ayudar a los pobres y los abandonados. Por lo tanto, América Latina se transformó en la meta del trabajo misionero de la asociación, donde según las cuentas del Rdo. Walsh está "el treinta y tres por ciento de los católicos del mundo, con sólo nueve por ciento de los sacerdotes del mundo". En Vincen (1969)

²¹ A saber: 1° de Mayo, Parque Field, Nuevo Alberdi, Esperanza, Cerámica y Cristalería.

excepción: está emplazada en el barrio Rucci, sus habitantes han encontrado en el público masivo que asiste a las celebraciones un mercado cautivo para diversas actividades económicas no reguladas²². El ritmo de trabajo de la Cruzada en los barrios estuvo marcado por las necesidades de los vecinos, quienes afirman que este se profundizó a partir de la crisis social, política y económica de 2001. La Cruzada inauguró tres escuelas que abarcan la educación desde la sala de jardín de infantes de 2 años hasta el nivel terciario; ocho comedores y un polideportivo con cancha de bochas. Junto a la Pastoral de la Salud, construyó tres dispensarios de salud que ofrecen atención médica en numerosas especialidades²³. Asimismo, una gran cantidad de *servidores*²⁴, hombres y mujeres, son convocados por el propio padre para desempeñar diversas funciones: traducir y transmitir a los asistentes las indicaciones durante la bendición, atender la Secretaría parroquial y Sacristía, ventas en la santería, entrega de agua bendecida, atención telefónica y personal a quienes se acercan a la parroquia, etc.

Caracterizado como giro ‘vivencial’ de la iglesia, el movimiento carismático es una alternativa religiosa, cercana a las soluciones mágicas para quienes, reconociendo un pasado católico, están

²² En la calles aledañas a la parroquia hay alquiler de sillas para la espera, baños pagos, venta de bidones para agua bendecida y de comida. Asimismo hay puestos de venta de rosarios, estampitas, remeras, distintas imágenes religiosas, etc. Algunos vecinos abren las puertas de sus casas ofreciendo camas o sillas por hora y el uso de los baños.

²³ En los dispensarios se ofrece atención en las siguientes especialidades: obstetricia, ginecología, psicología, dermatología, traumatología, clínica médica, pediatría, psiquiatría, flebología, endocrinología, neurología, otorrinolaringología, urología, kinesiología y odontología. Funciona también un vacunatorio.

²⁴ Focalizando la figura de los/las servidores,/as Scheffer (2000) centró sus investigaciones en los aspectos organizacionales de la parroquia.

desencantados por razones religiosas, políticas y económicas con la rigidez del catolicismo 'integral' y su alejamiento de la vida cotidiana (Krautstoftl, 1999). Ahora bien, esta alternativa del catolicismo se produce por la conjunción de transformaciones tanto institucionales -llevadas adelante por los propios sacerdotes en carácter de diseñadores de la forma y dirección que adopta esta versión (Vázquez Pasos, 2002)- como efectuadas por los mismos feligreses, quienes buscan orientar la acción divina en beneficio propio. Focalizaré en consecuencia estas últimas, desplazando el interés desde la institución hacia los sujetos creyentes.

2. LAS TRAYECTORIAS

A partir de las entrevistas y de los diálogos mantenidos durante el trabajo de campo reconstruí las trayectorias socio religiosas de los creyentes. En la diversidad y riqueza de recorridos se vislumbra un punto en común: la decisión de asistir a las ceremonias de sanación desplegadas por el Padre Ignacio es consecuencia de la detección de un estado de vulnerabilidad en las estructuras de contención propias de los actores (familia, trabajo, etc.). Éste se traduce en tristeza, depresión, desesperación por estar atravesando situaciones de dolencias físicas o psíquicas producto de enfermedades propias o de algún familiar cercano, separaciones y conflictos de pareja, falta de trabajo.

Estos datos no están aislados de las tendencias presentes en el contexto sociorreligioso mayor. De acuerdo con la investigación ya citada²⁵, el 45% de los argentinos acude a Dios en momentos de sufrimiento y el 14,3% cuando necesita una ayuda específica. Ambos motivos están presentes en el caso presentado: quienes buscan la bendición del padre Ignacio intentan poner fin a una

²⁵ Mallimaci et. al. (2008)

enfermedad concebida de manera *amplia*: en ella se conjugan lo físico, psíquico, emocional y social y su contracara, un concepto también amplio de *salud*, constituye el núcleo desde el cual se articulan las diversas razones que movilizan el viaje a Rosario. Así lo muestran las entrevistadas: Ana María espera equilibrar su hogar destruido por la adicción de su hijo; Alejandra y Rosa viajan a Rosario luego de sus respectivas mastectomías por causa del cáncer de mama (remitido en el primer caso y nuevamente activo en el segundo); y finalmente, en Estefanía M. se conjugan sus dolencias físicas crónicas, la enfermedad de su madre, un estado de angustia ocasionado por problemas laborales y la pelea con su novio.

2.1. El discurso biomédico entre legitimación e impugnación

¿Viste cuando los médicos no te saben explicar? (Cristina)

Las formas nativas de concebir la diada salud/enfermedad no se corresponden ni restringen a las definiciones ofrecidas por el “modelo médico hegemónico” (en adelante MMH) (Menéndez, 1983). Sin embargo, el papel que éste juega en su conformación no es menor, ya que las fieles se refieren constantemente en dos sentidos complementarios. Sentidos que manifiestan las oscilaciones y convergencias entre los polos constituidos por “la enfermedad en tercera persona” encarnada en el lenguaje y valores médicos y “la enfermedad en primera persona” en la cual son cardinales la experiencia y subjetividad tanto del paciente como del médico (Laplantine, 1999).

El primer sentido asociado al MMH, lo posiciona como principal interlocutor a la hora de definir los problemas cuya solución se imagina posible por medio de la bendición del sacerdote. La construcción del motivo de asistencia está acompañada por un diagnóstico biomédico (‘enfermedad en tercera persona’) que, en tanto discurso científico objetivo y socialmente aprobado, justifica y otorga legitimidad al estado por

el cual el fiel atraviesa. Más aún, el diagnóstico *crea* el estado *enfermo* al etiquetar un conjunto de características, transitorias o permanentes, como *síntomas* de una enfermedad que, medicalización mediante, puede ser combatida. Esta performatividad transforma a la persona en un *paciente* que debe llevar a cabo las acciones indicadas por la voz legítima y autorizada: el médico. A pesar de la distancia que separa el vocabulario cotidiano del de una porción de la cultura docta (el saber biomédico), la mayoría de las mujeres podía relatarme la/s enfermedad/es que tenían, describir síntomas, explicar posibles etiologías, tratamientos realizados o por realizar y su eficacia, recomendar médicos, etc.

El recurso al MMH como fuente de legitimación no es exclusivo de los fieles: registré el mismo uso en la parroquia Natividad del Señor. Una vez que finaliza la celebración, los presentes deben optar entre recibir la bendición del sacerdote ese día haciendo la cola por el centro de la nave o solicitar un turno para bendición individual²⁶. Sin embargo, esta última posibilidad no puede ser elegida por todos: para obtener un turno con el sacerdote es necesario acreditar una enfermedad con certificado médico o historia clínica²⁷. Una vez documentada la enfermedad, las servidoras que entregan los turnos evalúan su gravedad según parámetros establecidos por el sacerdote. Este poder de determinar quién accede al turno no es fácil de sobrellevar: los

²⁶ Los turnos de bendición se entregan durante las cuatro misas del fin de semana y tienen lugar los días de la semana siguiente. Solo se puede sacar un número por año calendario y por persona, y en el caso de solicitarlo para terceros, debe ser para un familiar, lo cual implica presentar los documentos que certifiquen el parentesco.

²⁷ De acuerdo con la información que recabé, esta medida fue impuesta para frenar la compra - venta de turnos que ascendía a los U\$S1500, negocio que había llegado hasta México y España.

solicitantes rompen en llanto, gritan y/o insultan ante una negativa.

Frente a esto, los fieles despliegan estrategias que, en su mayoría, implican apelar nuevamente al discurso biomédico para convencer a la servidora, que escucha impasible, de que son merecedores de un encuentro personal con el sacerdote. “Mi hijo está muy grave, tiene una pelota que parece ser maligna en la base del cuello y le duele mucho” decía una señora al borde del llanto, enredándose entre certificados y estudios médicos, mientras su hijo correteaba por adentro de la parroquia.

El segundo sentido asociado al MMH, lo impugna. Las fieles se resienten por el desapego e insensibilidad que le adjudican en pos del cientificismo y la objetividad. Esta insuficiencia de las explicaciones de carácter técnico es subsanada a partir de la búsqueda de otras opciones médicas y religiosas²⁸ que tomen en consideración la experiencia y emotividad de los *enfermos*, su ‘ser-en-el-mundo’²⁹. Es decir, que sean la experiencia sensible, el cuerpo vivido y las interpretaciones subjetivas fuentes válidas de indagación sobre los procesos que hacen que la persona “se sienta mal” o “mejore” (la “enfermedad en primera persona”). Se busca franquear el anatomismo cosificador y cosificante del MMH para arribar a una concepción holística en la cual lo físico, psíquico, emotivo y la dimensión social no son escindibles y se conjugan como posibles etiologías o en tanto enfermedad en sí misma.

Las trayectorias abundan en articulaciones de tratamientos prescritos por el MMH con la toma de decisiones médicas

²⁸ De acuerdo con Menéndez dentro de estas opciones médicas se incluirían los “modelos médicos alternativos” y “asados en la autoatención” (1983).

²⁹ El concepto de ser-en-el-mundo ideado originalmente por Merleau-Ponty fue introducido al análisis de las prácticas carismáticas de sanación por Csordas (1997, 2011).

basadas en la autoatención y en el recurso a las prácticas alternativas. Rosa, hasta su segunda operación por un cáncer de mama, complementó su tratamiento oncológico con dieta ovolacteovegetariana y la práctica de reiki, imbricando así los tres modelos médicos. Luego de la segunda operación, realizó cursos en “El arte de vivir”. Olga, que visitó al Padre Ignacio en busca de ayuda para su madre con cáncer de colon, sufre de una extraña cardiopatía que trata con meditación. El modelo médico alternativo incluye a los “curadores espirituales de masa” (Menéndez 1983). En este marco, la posibilidad de pensar al sacerdote como sanador evidencia que la tríada salud-enfermedad-atención trasciende lo meramente medicalizable para incluir la psiquiatría y al universo y experiencia anímica de los actores. Así, la bendición y los deberes hogareños³⁰ adquieren significado como tratamiento alternativo y se integrarán a un recorrido terapéutico mayor.

En el actual contexto de mayor desarrollo de enfermedades psico-sociales, el fenómeno de la sanación es una de las fuentes principales de convocatoria y expansión de los grupos carismáticos, ya que presentan respuestas, desde el campo religioso, a demandas que los feligreses dirigían a otras esferas de la actividad social³¹. Integrar los grupos de oración, la asistencia a misa y llevar a cabo las prácticas rituales son entendidas por los actores como acciones pasibles de tener efectos terapéuticos. Simultáneamente, habilita la categoría de participación de los

³⁰ Estos deberes son una conjunción de toma de agua bendecida, rezos y compresas de coco y azúcar o parches con tierra, de acuerdo con la gravedad del estado del asistente

³¹ El fenómeno de la sanación como principal canal de expansión de las prácticas carismáticas ha sido señalado por diversos autores y para contextos disímiles. Ver Csordas (1997), Krautstoftl (1999), Cabrera (2001), Forni et. al. (2003), Giménez Béliveau, en prensa, Steil & Walker, en prensa.

sujetos en tanto “circulantes”: personas que depositan su confianza en el poder divino para que intervenga en sus vidas brindándoles beneficios taumatúrgicos sin comprometerse activamente con la *institución renovada* y que llegan al grupo luego de un largo derrotero por médicos, psicólogos, maestros de meditación, sacerdotes y demás alternativas en busca de respuestas.

En la mayoría de los casos relevados, luego de la imposición de manos y la realización de los deberes hogareños encargados por el sacerdote, los fieles constatan una mejoría. Matías, el hijo de Ana María, logra fumar menos, controlar el ADD³² que sufre desde la infancia y, en consecuencia, las relaciones familiares mejoran luego de haber vivido situaciones de violencia entre ellos; en Estefanía M. cesan los dolores crónicos por el cuadro de artritis, espina bífida, soriasis y escoliosis que padece en la zona baja de la espalda y, de acuerdo con su relato, tras la segunda visita al Padre Ignacio, frena la seguidilla de accidentes que había tenido, incluyendo un vuelco con el auto en la autopista y el incendio del lugar en el que festejaba su cumpleaños. Otro es el caso de Rosa, quien al no conseguir el “milagro esperado” - no operarse por segunda vez de cáncer de mama-, se enoja y abandona las liturgias católicas. Sin embargo, lejos de marcar una desafiliación religiosa, pone en primer plano la validez de las mismas: el milagro no cumplido evidencia que la intervención divina era realmente posible para curar su enfermedad. En este sentido, durante los rituales de sanación carismáticos los participantes son persuadidos de redirigir su atención a nuevos aspectos de su experiencia o a percibirla desde una óptica novedosa, construyendo un nuevo mundo fenomenológico, el ‘*self* sagrado’ (Csordas, 1997) que

³² Sigla derivada del inglés Attention Deficit Disorder (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad)

conlleve consecuencias reales sobre las condiciones físicas, emocionales, espirituales y económicas de quienes las atraviesan, con el plus de significación y legitimidad que otorga su encuadramiento dentro del espectro católico³³. Exploraré, a continuación, las características de ese marco que (re)encuadra la experiencia.

2.2. Ser católica y estar en el catolicismo

Un grupo importante de quienes participan en las prácticas carismáticas poseen una relación de larga data con el catolicismo, en este sentido son “católicas de carrera”: fueron criadas bajo los preceptos católicos, su adhesión a la denominación religiosa se visibiliza en la práctica de los sacramentos, el bautismo y la primera comunión principalmente. En otros casos hay un compromiso mayor con la institución: integraron grupos misioneros, de trabajo comunitario o son catequistas. Junto a esta persistencia nominal, hay enojos, distanciamientos y rupturas con la institución y liturgias católicas. Estas ambivalencias y contradicciones permiten señalar la tensión entre las “formas de ser y estar” en una denominación religiosa (Ludueña, 2011). Si el “ser” se asocia con la adscripción, el “estar” se vincula -o puede hacerlo- con el compromiso, el cual se evidencia en un amplio espectro de acciones (adopción de dogmas y principios morales,

³³ Es interesante notar que el análisis de la eficacia de los rituales de sanación emprendido por Renold (2008) arriba a conclusiones similares. Si bien el autor remite a una perspectiva estructuralista levi Straussiana, postula que por medio de la colaboración entre una tradición colectiva (las representaciones católicas) y la formulación particular de un sacerdote (el proceso ritual específico) se elabora una estructura de significación donde diversos elementos (sanador, enfermo, representaciones y procedimientos) hallan cada uno su lugar y significado en tanto partes integrantes de una proceso eficaz de sanación.

aceptación de la organización y mandatos, sistemas de legitimación, etc.). Entre las fieles, encontramos católicas nominales con antecedentes en la religión cuyas formas de participación – “regímenes de estar”- reflejan variaciones en el compromiso con los preceptos morales (eg. matrimonio, sexualidad, reproducción, etc.) impuestos por la institución, originando una narrativa crítica respecto de ambos. Es importante señalar que estos preceptos han adquirido mayor vigor en el contexto político, social y cultural actual que los desafía con la creación del Programa nacional de salud sexual y procreación responsable (ley 25.673/2003), las modificaciones del Código Civil para incluir el aborto no punible y el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo y la ley de identidad de género. De esta manera, la afirmación de su identidad católica implica, tal como veremos, una negociación entre la institución y la autonomía individual.

Ser católica

Las mujeres constituyen una marcada mayoría en los viajes organizados para asistir a las misas, en el desarrollo de las celebraciones o en la realización de diversas tareas en la parroquia rosarina. A la vez, su preeminencia se evidencia en el rol protagónico que desempeñan en el proceso de formación de “nuevos católicos”. En los relatos de las fieles, la figura materna es identificada como la encargada de la transmisión religiosa, como si existiera una división del trabajo en base al género: legar la religión a las generaciones venideras es tarea de las mujeres, quienes inician en la carrera católica a sus hijos. Así, por iniciativa materna, las fieles fueron bautizadas, tomaron la comunión, están confirmadas en su fe y, en algunos casos, integraron grupos de acción católica y/o de trabajo social y comunitario. En la medida de sus posibilidades económicas, estas madres eligieron escuelas

católicas que, junto a la seguridad de "tener clases cuando los maestros paran", favorecían la misma línea de educación. Este rol configurado en el seno familiar oficiará de modelo de y para la acción: estas mujeres asumirán ese papel de formadoras en el momento de ser madres o al planificar la futura maternidad. La historia de Estefanía permite visualizar este proceso desde una óptica singular. Debido a la endometriosis y a la ligadura tubaria que le hicieran en una cirugía – sin informárselo –, esta treintañera atraviesa dificultades para lograr un embarazo. Por lo tanto, la entrada al universo simbólico católico del hijo buscado no será el bautismo, sino la propia concepción que de ocurrir adquirirá el status de "milagro".

Junto a la decisión de integrar los espacios católicos institucionales, las madres forman a sus hijas como "creyentes" por medio de pequeñas rutinas domésticas y de ejemplos de cursos de acción a ser imitados. Daría Crisanta tiene 72 años y una sonrisa que se dibuja por debajo de sus anteojos cuando habla con la tonada cansina propia de los santiagueños. Sufre de presión alta, hipertiroidismo y una dolorosa artritis reumatoidea que le impide desplazarse con total autonomía. El viaje al Padre Ignacio, acompañada por su hija, es un punto en un recorrido articulado en torno a la búsqueda de salud: viene de visitar a un cura en Escobar y otro en Garín y luego irá a Tucumán para que la "curen". Cada día, al levantarse reza un rosario y prende una vela a las estampitas de los santos ante la mirada curiosa de su nieta que, fiel a sus tres años, tiene el '¿por qué?' en la punta de la lengua: "Ella me pregunta '¿Por qué abuela decís gracias siempre?' Y yo le digo '¿no viste los pájaros, lo lindas que son las flores?'. Yo agradezco por cada día que vivo, por cada día de sol."

Ser agradecida es una actitud y práctica que espera legar a su nieta y su valor positivo emerge de la comparación con terceros. Durante el trayecto me pregunta el motivo de mi viaje y le

respondo, de manera poco original, que en agradecimiento por el trabajo y salud. Con gesto aprobatorio agrega: “Eso me parece muy bien. Yo me peleé con una amiga, Mari, que siempre decía ‘tengo que ir a la iglesia a pedir por esto y por aquello’. Y yo le dije ‘¿y nunca agradeces?’”.

Estar en el catolicismo

Siendo católicas, la relación que las fieles gestan a lo largo de su vida con los espacios institucionales católicos es cambiante, presentando relajamiento y recomposición de los vínculos.

Como entrada simbólica a la exploración de los regímenes cambiantes de estar, nos referiremos a las nociones de Dios.

En las trayectorias prevalecen dos nociones que las fieles sitúan en momentos de su biografía personal y asocian a determinadas prácticas institucionales. La primera de ellas se refiere a un dios casi abstracto, lejano, sin respuestas ante la cotidianidad que se presenta de manera cruda y dolorosa para el fiel, un dios al que se le teme porque juzga y castiga. Por el contrario, la segunda visión construye un dios entramado en el quehacer cotidiano, representado con “un rostro más humano”, misericordioso, que nos acompaña en las alegrías y dificultades, dando respuestas a la vida diaria. La relación establecida con Dios y la iglesia atraviesa dos momentos claramente identificables: uno previo, de alejamiento; y otro, centrado en el reencuentro.

“¿Dónde está dios? Porque te duele, te duele” se pregunta Ana María, una contadora de 60 años habitante del barrio de Floresta Sur, al recordar su infancia atormentada por un padre golpeador. La falta de respuestas de dios ante su dolor, la aleja de la iglesia durante su juventud. En la década de los noventa la empresa en la que había trabajado en los últimos 15 años, quiebra. Sumado a ello, queda embarazada de su tercera hija. La

incertidumbre ante el futuro laboral como las posibles complicaciones de un embarazo a los cuarenta años, la acercan nuevamente como fiel y como catequista a los espacios institucionales. La formación en el seminario la dirige nuevamente a la imagen del dios del recuerdo de infancia: alejado de la vida cotidiana. El ejercicio de la catequesis, al obligarla a trasponer el mensaje de la Biblia a un lenguaje accesible a todos los que asisten a la iglesia en busca de respuesta, le permitirá reconstruir su relación con un dios "más terrenal, que está con vos en todas las cosas que te pasan".

Inversamente, Alejandra habla de una imagen de dios que está cerca de sus fieles y asocia prácticas institucionales acordes con esta visión: recuerda su juventud signada por el trabajo de la iglesia atendiendo a las necesidades de diversos sectores de la sociedad. Hoy en día rememora esas épocas de forma placentera, ya que la ponían en contacto con realidades diferentes a la propia. Tiene 46 años, está casada y tiene dos hijos adolescentes. Es maestra jardinera pero no ejerce como tal y se desempeña como coordinadora de área en la fundación cultural de un banco estatal.

El afán institucional de controlar distintos aspectos de la vida de los fieles (vida sexual, decisiones reproductivas, ideología política, etc.) le provocará enojo y posteriormente el alejamiento de la iglesia. Su regreso estará marcado, igual que para Ana María, por la búsqueda de certezas y respuestas ante lo incierto. Quien podrá otorgarlas será un Dios que se posiciona codo con codo con sus fieles y está cerca de sus experiencias cotidianas. En la actualidad, Alejandra asiste esporádicamente a misa y su práctica católica primordial es el rezo hogareño³⁴. Su persistencia como

³⁴ Estas acciones adquieren otra dimensión si consideramos las tendencias presentes en la sociedad argentina. El 76% de los argentinos afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto; a la vez hay un alto nivel de

católica se articula con la fe en las figuras divinas, se define como creyente en la Virgen y en Jesús, mas no uno que “te reta y te juzga”, sino uno que exhibe un rostro humano y “le encanta que pases un ratito al lado de él”. El discurso y las prácticas de Alejandra trasuntan diferencias con lo que podría entenderse como la práctica hegemónica que la “iglesia institución” –y en particular su jerarquía clerical– espera de sus fieles.

Esta visión casi maniquea entre *lejanía* y *cercanía* de Dios de la vida cotidiana es la cara visible de otra que atañe a los modelos litúrgicos y a la forma que asume el mensaje religioso: la oposición entre *razón* y *emoción*. Así como en el párrafo anterior señalé la emergencia de una narrativa crítica respecto de la frialdad del discurso biomédico y su falta de consideración del aspecto emocional de los pacientes, las fieles resienten por diversas razones (religiosas, políticas e ideológicas) la rigidez del catolicismo ‘integral’ y su alejamiento de la vida cotidiana. Como señalé, las prácticas carismáticas se caracterizan por constituir dentro del marco de la iglesia católica, una alternativa ‘emocional’ y ‘vivencial’.

El carácter “emocional” remite a las vivencias inmediatas de la presencia de Dios y las efusiones emocionales y corporales que colman el momento de la Eucaristía durante las liturgias y el tiempo fuerte de la sanación. Llantos, abrazos, caricias, cantos y palabras al oído desafían la disciplina corporal de las liturgias integristas que observan mayor control y supervisión³⁵.

conformidad con la idea de que se puede ser buen religioso sin asistir a iglesias y templos (66.9%) e identifican como práctica religiosa principal el rezo en casa (78.3%) (Mallimaci et. al. 2008).

³⁵ La *Instrucción Redemptionis Sacramentum* regla la política corporal y el sentido teológico del saludo de la paz durante la misa. Señala que este saludo debe darse entre fieles y entre el sacerdote y los ministros “sobriamente” y “del mismo modo si, por una causa *razonable*, [el

Seguidamente, me referiré a estos elementos *desafiantes* como integrantes de las ‘técnicas corporales’ (Mauss, 1979) puestas en juego en las prácticas carismáticas.

*“En lo bueno y en lo malo, siempre Dios tiene una respuesta para ti”
(Padre Ignacio)*

La asistencia a la Natividad del Señor y el encuentro con el Padre Ignacio constituyen el punto de contacto de las trayectorias de Ana María y Alejandra. Aquello que impulsa esta confluencia, junto a las experiencias de crisis personales y familiares, es la noción acerca de lo sagrado que comparten. El ámbito de lo sagrado, lejos de ser un espacio interdicto, rodeado de prohibiciones y tabúes, tal como caracteriza Durkheim (1968), se acopla a la vida cotidiana, activándose de modo diferente en determinados espacios. En este sentido, la búsqueda de la bendición visibiliza la transición desde una imagen de Dios hacia otra.

Este proceso es convalidado desde la institución. Las prédicas, homilías y escritos de los diferentes miembros de la congregación retratan a Jesús como aquel que “está en tus lágrimas, está en tus sonrisas. En los momentos difíciles está con nosotros”. No amenaza ni condena sino que enseña un camino marcado por la solidaridad con el prójimo, la propia humildad y el trabajo en comunidad como vías para lograr un estado de paz interior que se expandirá en aquellos ámbitos que se transitan: “alguien que no tiene paz es una peste (...) desparrama desunión y siembra su odio y bronca” (Peries, 2006: 36-37). Dios permite entender el porqué de ciertos obstáculos en la vida, aprender a convivir con

sacerdote] desea dar la paz a algunos fieles” (Congregación para el Culto Divino. El destacado es propio)

ellos como también enfrentar, desde la tranquilidad individual y familiar, aquello que perturba el equilibrio y la paz. En referencia al plano institucional, coincido con Cabrera, quien señala que las prácticas y actividades carismáticas enseñan una descripción del mundo y de la vida que conlleva principalmente, la modificación de antiguas nociones, en particular el pasaje de la idea de un Dios castigador, al que se le teme, para adquirir una idea sobre Dios como figura de amor y confianza (2001: 132).

Asimismo, estas narrativas institucionales avalan la categoría de “circulantes”. Si bien la necesidad de “conquistar almas para Cristo” es subrayada como una de las misiones del sacerdocio, el despertar interior de la fe que pregonan incluye a todos los que rezan a dios sin importar su adscripción religiosa: “evangélicos, judíos, mormones, budistas y de otras religiones. (...) De ninguna manera están obligados a cambiar de religión” (Chantada, 2009). La institución refleja así características presentes en el campo religioso más amplio: movilidad y circulación.

3. DIALOGANDO CON OTRAS ALTERNATIVAS

Hay espacios en los que ya no hay certezas. Y empiezas a responderte desde otro lugar (Alejandra)

Si, yo quiero volver. Es un día de paz, es un día para vos. Viste cuando estas flotando en una nube y yo estaba en la gloria (Estefanía)

En vista de los datos compilados durante el trabajo de campo, la concepción de Dios se construye en base a una clave de interpretación católica, pero no restringida a ella. Sobre esta matriz católica se articula otro sistema de creencias conformado por la mixtura de diversos lenguajes y recursos simbólicos tanto de índole religiosa como no religiosa. Estas articulaciones, que los actores construyen activamente, permiten rastrear los recorridos que se extienden desde el ámbito religioso para superponerse a

otros espacios. La manipulación de lo “numinoso” (Otto, 1925) para lograr su colaboración con lo cotidiano, será enfatizado por quienes participan en una red de circulación de carácter religioso, destacándose como hitos los lugares de peregrinación asociados a milagros divinos: Virgen del Rosario de San Nicolás, Virgen de Luján e Inmaculada Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús (Salta). Ana María peregrina anualmente junto a los fieles de su parroquia a San Nicolás y recibe en su casa a la virgen peregrina de Schoenstatt. Otros fieles recurrirán al ámbito no religioso y alternativo. Alejandra abreva principalmente en la psicología e invoca la necesidad del trabajo interno y del “autoconocimiento” para encontrar certezas. De la misma manera, Rosa encuentra en la fe la vía de conexión con ella misma, proceso que desarrolla imbricando asistencia a misa y reiki, alimentación ovolacteovegetariana y meditación.

El tránsito de los fieles entre distintas propuestas y alternativas es posible por un lenguaje común que permite las múltiples combinaciones entre ellas. Dicho lenguaje está atravesado por un imaginario que postula la autonomía individual como fuente de transformación positiva con afirmaciones tales como “algo- la chispa divina, el yo superior o el guía interior- se encuentra dentro del individuo” (Carozzi, 2000: 113). Enfatiza también la relevancia del cuerpo y de las propias sensaciones. Inscripta en el marco católico, la fuente de transformación que habita en el interior del fiel recibe nombres diversos tales como la presencia de Jesús, la paz interior o el despertar de la fe: “si la fe crece en nuestro espíritu alcanzaremos la paz y nos sentiremos capaces de hacer realidad nuestros más preciados sueños” (Peries, 2006: 23). Más aún, dicho descubrimiento es el que “impulsa a lograr una sanación o una comprensión muy profunda de lo que ocurre” (Padre Ignacio en Chantada, 2009) y en tanto experiencia “es el Big Bang de todo un proceso de transformación de tu

cosmovisión”³⁶. Si bien, Dios nos da a todos sin excepciones, cada uno es responsable del desarrollo de estos dones en su interior: “según nuestra respuesta personal logramos sentir un nivel más alto de su gracia” (Peries 2006: 58). En este sentido, hay una fuerte apuesta al individuo que, a través del trabajo espiritual emprendido, se erige en motor de cambio de sí mismo y una vez logrado éste, podrá extenderlo a su entorno. De esta manera, la experiencia y los sentimientos personales serán el camino y la garantía de la sanación.

En la experiencia intransferible “vívda en carne propia”, los actores *auto-situados* otorgan diversos sentidos al cuerpo y enfatizan las emociones en cada instancia del proceso de sanación.

Respecto del cuerpo identifico tres sentidos que, imbricados, constituyen “modos somáticos de atención” (Csordas, 2011) en los cuales se presta atención *a* y *con* el propio cuerpo a entornos que incluyen la presencia, posición y movimiento de otros, como también a las sensaciones. Primero, como señalé en el parágrafo sobre las categorías nativas de salud-enfermedad, el cuerpo “enfermo”, propio o de un tercero, es el que se busca sanar y motiva el viaje. Segundo, es el locus del “sacrificio”. El cura otorga las bendiciones a todos los presentes luego de las misas de los días sábado y domingo que, dada la masividad de la asistencia, terminan superponiéndose. Como consecuencia habrá extensas jornadas tanto para el sacerdote como para los fieles, quienes enfrentan entre seis y doce horas de vigilia a la intemperie, el pasaje extremo del frío nocturno al calor diurno. Tal como mencionaba previamente, llantos, abrazos, caricias y cantos conforman las “técnicas corporales” distintivas de los rituales carismáticos. Por medio de ellas, ayudados por la “energía del

³⁶ Entrevista al Padre Alberto Ibáñez, 29/02/2012

cura" y los elementos transmisores del contacto con lo sagrado³⁷, el cuerpo del fiel es un instrumento que canalizará la ayuda de Dios con miras a lograr los objetivos de sanación. A diferencia de otros grupos carismáticos donde el contacto íntimo con lo "numinoso" busca la entrada del Espíritu en el cuerpo provocando estados alterados de conciencia como éxtasis, transe y/o posesión (Maués, 2003), en el caso aquí presentado las fieles señalan al llanto y a la emoción como señales de que el proceso sanador ha comenzado.

Los relatos nativos enfatizan los sentimientos personales como principal fuente de conexión con la propuesta *renovada* y como punto de inicio del proceso de sanación. La angustia previa al viaje encontrará en el amor incontrastable de Dios, mediado por la figura del Padre Ignacio, la posibilidad de superación. De igual forma, las fieles señalan con asombro el contexto de felicidad en el cual se desarrollan las bendiciones cuando los congregados en su mayoría atraviesan graves dificultades. En este sentido, la sanación solo es posible si hay una experiencia dolorosa previa. En la oposición entre ambas radica, tal como advertíamos, la eficacia de la práctica ritual. Asimismo, si el eje de las experiencias es el individuo, el "autoencuentro" se erige como otro de los sentidos asociados al "sanar".

Quisiéramos señalar también que en el retrato que los fieles otorgan del padre Ignacio se evidencia la porosidad entre las fronteras discursivas. En tanto sacerdote "es un instrumento de

³⁷ Los elementos transmisores pueden clasificarse en dos tipos: aquellos que vehiculizan los pedidos de ayuda (como cartas, fotos, llaves de casas y automóviles) y los que transmiten los efectos benéficos del contacto con lo sagrado (como el agua bendecida, las medallas de la Natividad que entregan las *servidoras* a los fieles y por último, los objetos exhibidos, ahora bendecidos). Ambos tipos de elementos tejen un puente entre el cura y las personas y objetos no presentes en el momento y lugar de la ceremonia.

Dios” que “tiene una misión en esta tierra” y puede “ser instrumento de cura, de hacer milagros”. La caracterización conjuga el estilo bíblico con elementos referidos a la “energía” como fuerza generalizada y fuente de bienestar, que sobrevuela el ámbito en el que él está presente y contagia, movilizándolo a la propia búsqueda.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo me propuse abordar el universo simbólico y práctico de los sujetos, en particular mujeres, que participan en un movimiento carismático católico mediante la exploración de sus trayectorias socio religiosas.

A la luz de los datos de campo y conjugando los criterios elegidos para el análisis (relatos de llegada al movimiento, nociones de dios y circulaciones entre creencias y prácticas diversas), identifiqué “trayectorias tipo” que manifiestan relaciones cambiantes con la fe e institución católicas a la vez que evidencian el tránsito por diversos ámbitos, en búsqueda de respuestas.

Las trayectorias tienen un punto de partida común: las personas que llegan a las prácticas carismáticas mantienen una relación de larga data con la fe católica. Sin embargo, necesitan establecer nuevos lazos que les otorguen más protagonismo en la búsqueda del bienestar interior o la paz por medio de una experiencia directa con lo sagrado.

A partir de este dato, los caminos se bifurcan para dar cuenta de disensos con la Iglesia-institución católica, como consecuencia de diversos motivos (religiosos, políticos y económicos). Para quienes han mantenido las relaciones con la fe e institución católicas, la experiencia carismática revela el tránsito hacia otra alternativa ofrecida por la iglesia. Por el contrario, para quienes

interrumpieron la relación con la institución, constituirá la vía que habilite el reencuentro. Para ambos casos, serán circulaciones internas dentro del marco católico y no cambios drásticos en la identidad de los sujetos, tal como postulaban los modelos de conversión a partir de los cuales se conceptualizaron estos procesos.

Otras trayectorias tienen por protagonistas a quienes desde un pasado católico y con relaciones ambivalentes con la institución, ampliaron la red de circulación para incluir en ella ámbitos no religiosos y alternativos, que al otorgar nuevos recursos simbólicos y expresivos, guiarán las reinterpretaciones de la experiencia católica previa. Por lo tanto, los tránsitos no se limitan a reconversiones internas. La movilidad se extiende para incluir ámbitos diversos, originando disputas y negociaciones discursivas y prácticas entre la institución (Iglesia católica) y el sujeto y con otras prácticas religiosas y alternativas que son incorporadas a la contienda. El carácter activo del sujeto se acompaña de creatividad y reflexión resultando “sujetos religiosamente activos que eligen conscientemente a qué movimiento adherir, qué creencias religiosas adoptar, cuál será su grado de compromiso, cuándo abandonarlo (...) y testean continuamente la conveniencia de su adhesión” (Carozzi, 1993: 26-27).

En este sentido, y concordando con Steil (2004) el movimiento carismático católico se posiciona como “lugar de paso” entre el catolicismo y nuevas formas de religiosidad más individualistas y reflexivas, las denominadas “religiones del *self*”. Siguiendo la advertencia de Steil, entiendo que este tránsito es posibilitado, a nuestro entender, por dos elementos imbricados: el primero el *lenguaje* y el segundo, a *quien lo habla*.

El movimiento carismático reinterpreta, desde el seno del catolicismo, un imaginario que pone el acento en el individuo, la libre elección y las búsquedas de un *bienestar mundano y psíquico*,

y no tanto en la vida ultraterrena. En este sentido, se construye un universo discursivo que expresa el *espíritu de época*: enunciados como “creo en lo que quiero creer” son validados al enmarcarse en una episteme *moderna* e individualista, signada por valores relativamente específicos de los sectores medios. Serán éstos los interlocutores principales, aunque no exclusivos, de dicho lenguaje.

Así, en el diálogo entre tradición y reflexividad, institución y autonomía, un *actor polifónico*, que *habla y es hablado* por diversos lenguajes, *imaginará* (Turner, 1974), no solo caminos de salida del marco católico, sino estrategias de adscripción y sentidos de pertenencia alternativos de los cánones institucionales, construyendo activamente su religiosidad.

FUENTES

1. Chantada, H. (2009, 11 de Julio). ‘Soy un instrumento de Dios’. Entrevista al Padre Ignacio Peries. *Valores Religiosos* 65 – *Diario Clarín*. Recuperado de <http://edant.clarin.com/diario/2009/07/08/um/m-01954869.htm>
2. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. (2004). *Redemptionis Sacramentum. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía*. Roma. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_c_on_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html
3. Peries, I. (2006). *Les doy mi paz*. Rosario: Tinta Roja.
4. <http://www.jesuspandevida.org.ar/>
5. Vincen, M. (1969, 17 de octubre). Crusade to the needy. *Catholic Herald*. Recuperado de <http://archive.catholicherald.co.uk/article/17th-october-1969/7/crusade-to-the-needy>

BIBLIOGRAFÍA

1. Cabrera, P. (2001). Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica. *Ilha Revista de Antropologia*, 2, 121-137.
2. Carozzi, M. J. (1993). Contribuciones del estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica. En Frigerio, A. (Comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)* 15-45. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
3. _____ (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
4. Csordas, T. (1997). *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, Los Angeles: University of California Press.
5. _____ (2011) [1993]. Modos Somáticos de Atención. En Citro, S. (Coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
6. Durkheim, E. (1968) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
7. Esquivel, J., García, F., Hadida, M.E. & Houdin, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
8. Forni, F., Mallimaci, F. & Cárdenas, L. (Coords.), (2003). *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
9. Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En: Carozzi, M. J. & Ceriani Cernadas, C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate* (87-118). Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
10. Giménez Béliveau, V. *Catolicismos. Sujeto, comunidad e institución en Argentina*. En prensa
11. Hervieu-Léger, D. (2005) [1993]. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
12. Krautstoft, E. (1999). Raíces locales de la Renovación Carismática Católica. *Sociedad y Religión*, 18/19, 11-21.
13. Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

14. Ludueña, G. (2011, abril). *Nuevos regímenes del ser en el catolicismo contemporáneo*. Trabajo presentado en el II Workshop “Antropologías y religiones: un enfoque etnográfico, UBA – UNR”, Buenos Aires. Inédito
15. Mallimaci, F., Esquivel, J. C. & Irrazábal, G. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. CEIL-PIETTE-CONICET: Buenos Aires.
16. Maués, R. (2003). ‘Bailando com o Senhor’ Técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, 46(1), 9-40.
17. Mauss, M. (1979)[1950]. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
18. Menéndez, E. (1983). Modelo médico hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de auto atención. Caracteres estructurales. En: *Hacia una práctica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud* (97-114). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
19. Olmos Álvarez, A. L. (2012). Catolicismo *renovado* en Argentina. El caso del *Padre Ignacio*: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos. *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Número Especial: América Latina 2012. pp. 521-541 Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/41788>
20. _____ (2013). *Un carisma bricoleur: procesos de construcción de carisma y autoridad religiosa en el catolicismo actual*. Trabajo presentado en ponencia en Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales- IDAES/UNSAM, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.idaes.edu.ar/sitio/noticias/280/Mesa%209.pdf>
21. Otto, R. (1925). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
22. Renold, J. M. (2008). El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica. En Renold, J. (Comp.), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos* (125-147). Buenos Aires: CICCUS.
23. Salinas, L. (2007). *Reformulaciones de la Religión Católica: el Padre Ignacio y la vigencia de la hegemonía católica en Rosario*. (Tesis inédita de Licenciatura). Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.

24. Sanchis, P. (2001). Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Revista Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 27-43.
25. Scheffer, N. (2000). *Entre la organización Burocrática y el ritual de sanación: Los servidores de Natividad del Señor*. (Tesina inédita de Licenciatura). Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
26. _____ (2008). Ritual de bendición y sanación del Padre Ignacio. En: Renold, J. (Comp.), *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa. El Padre Ignacio, sanación y eficacia simbólica y otros ensayos* (103-124). Buenos Aires: CICCUS.
27. Soneira, A. J. (1999). ¿Quiénes son los carismáticos?. La Renovación Carismática en la Argentina. *Sociedad y Religión*, 18/19, 80-100.
28. _____ (2001). *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*. Argentina: EDUCA.
29. Steil, C. A. (2004). Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre. *Religião & Sociedade*, 24(1), 11-36.
30. Steil, C. & Walker, A. P.. *Carismáticos Católicos em San Diego*. En prensa.
31. Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. New York: Cornell University Press.
32. Vázquez Pasos, L. (1999). El Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. ¿La alternativa de la Iglesia Católica en México en el siglo XXI? *Sociedad y Religión*, 18/19, 8-30.
33. _____ (2002). Los sacerdotes del Movimiento de Renovación carismática en el Espíritu Santo ¿Brujos, magos o hechiceros profesionales? *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 4(4), 55-85.
34. Weber, M. (1998) [1922]. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.